

Религиозное возрождение начала XX века

Никульшин Д.А.

Утопия всегда сопряжена с оптимизмом, хотя сопутствовать ей могут самые мрачные настроения. Такова была ситуация рубежа XIX–XX веков: именно тогда топосу «Святой Руси» с новой силой стали сопутствовать те разочарования и пессимизм, о которых писал Н. Бердяев: «К концу XIX века в России возникли апокалиптические настроения, связанные с чувством наступления конца мира и явления Антихриста, то есть окрашены пессимистически. Ожидали не столько новой христианской эры и пришествия Царства Божьего, сколько царства Антихриста. Это было глубокое разочарование в путях истории и неверие в существование еще исторических задач. Это был срыв русской идеи. Некоторые склонны объяснять это ожидание конца мира предчувствием конца русской империи, русского царства, которое почиталось священным. Главными выразителями этих апокалиптических настроений были К. Леонтьев и Вл. Соловьев» [Бердяев Н. Самопознание. 1990. С. 127].

Официальная программа религиозного возрождения и церковного обновления Николая II служила, как известно, всему этому психологическим контрастом. Речь шла об официальной мессианистической идее нации, отвергнутой в конце жизни Владимиром Соловьевым, и о возрождении «народной» православной монархии. Актуализация топоса «Святой Руси» должна была оживить старые идейные компоненты теории «Москва – Третий Рим», она же была призвана укрепить старую византийскую государственно-религиозную парадигму как спасительную историческую перспективу Российской империи. Несколько позже эта же модель оформится у евразийцев в теории «государства правды» как государства особой харизмы, целью которого будет пониматься спасение душ подданных и защита чистоты православия. Как в XIX веке – в частности, у митрополита Филарета (Дроздова), – так и в начале XX века идеократический характер такого государства неизменно виделся в православной идеологии, которая должна была активно проводиться в жизнь с целью достижения органической связи между престолом и народом, то есть некоего «мистического целого». «В сознании русского народа самодержавие не есть юридическое право, а есть явленный самим Богом факт – милость Божия, а не человеческая условность, так что самодержавие царя относится к числу понятий не правовых, а вероучительных, входит в область веры», такой увидел государственную мифологию П. Флоренский в дореволюционной русской мысли [Флоренский П. Столб и утверждение истины. СПб., 1916. С. 2 - 6]. Создание мыслительной конструкции «Святой Руси» или Руси – «Большой Иконы» подразумевало в XVI–XVII веках, как мы помним, временной или исторический модус: когда говорилось о «вечности» существования Московского царства и тем самым сближалось настоящее и грядущее; кроме того – пространственный или космологический модус: когда небесное и земное не противопоставлялись друг другу, а также сближались. Причем как в мировоззренческом, так и в реальном плане эти модусы все время сопрягались в единой символической системе.

На рубеже XIX–XX веков топос «Святой Руси» (как задающий культуре определенный набор ценностей, образов и знаков) сопрягался с моделью идеального самодержавия также в двух измерениях. С одной стороны, «Святая Русь» понималась как идеальная, вневременная и внеисторическая модель России; с другой – она понималась в контексте славянофильского мифа, как самобытный культурно-исторический тип, особая «цивилизация», которая по своему укладу противоположна Западу, является своего рода «анти-Европой». Контаминация этих идеальных образов «Святой Руси» в религиозном возрождении Николая II многое объясняла. Официальная формула этого возрождения действительно может быть сведена к укреплению «ослабленной» связи престола и народа. Однако в аспекте нашей проблемы важно подчеркнуть, что акцент в нем был сделан на метафизической связи,

то есть в большей степени на внеисторическом, пространственном образе «Святой Руси». Отсюда намеренное сближение земного и небесного вело к утверждению идентичности метафизического и политического.

Как и в былые времена идеализированной московской монархии, императорская Россия Николая II должна была предстать во всем своем внешнем блеске святости и особой сакральной отмеченности. Особую роль в этом сближении как эпох, так и земного и небесного могла сыграть, как полагали, подлинная, «не замутненная» западным духом православная икона. Икона как религиозный символ представляла связь между двумя мирами, знак мира горнего в мире дольнем. Для того чтобы этот знак был действенным, важно было вернуть ему исконное обоживающее назначение, потерянное официальным религиозным искусством XVIII—XIX веков. Только в этом случае икона была способна вновь активно воздействовать на «мир», могла быть «задействована» в качестве важнейшего знака «Иконы Большой». «Маленькие» иконы в «Большой Иконе» вновь должны были символизировать не что иное, как обретенную бытийственность милости Божией на Русской земле, каждодневно убеждать человека во всеприсутствии на ней образа Христа.

Тема преображения, сближения земли и неба захватила в то время не только официальную идеологию. Она выступила на первый план в литературе, поэзии, искусстве, психологии и философии. Сообщенная Владимиром Соловьевым идея Софии становится основой веры в космическое преображение, в исконную святость окружающего мира и неотделимость творения от Творца. «Основная тема русской мысли начала XX века есть тема о божественном космосе и о космическом преображении, об энергиях Творца в творениях; тема о божественном в человеке, о творческом призвании человека и смысле культуры» [Бердяев Н. Царство духа и царство кесаря. Париж. 1951. С. 87]. На фоне всеобщего и углубленного обращения к религиозным истокам в русской мысли происходит создание оригинальной философии. Религиозно-философское возрождение развивалось, с одной стороны, под знаком нового религиозного сознания, его отдельные представители (Д. Мережковский, В. Розанов и другие) строили свою программу, по замечанию В.В. Зеньковского, «в сознательном противопоставлении себя историческому христианству» [Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II. Ч. 2. Л., 1991. С. 54]. На заседаниях Петербургского религиозно-философского общества обсуждались проблемы «святой плоти», «нового Откровения» и «внедрения христианства». Религиозную окраску приобрели самые разные вопросы жизни и культуры, в интеллектуальной и духовной атмосфере эпохи обнаружилось настойчивое стремление связать общественно-идеологические искания интеллигенции с проблемами религиозными; создавалась как бы универсальная утопия религиозной общности.

В противоположность реформистскому направлению в верхних слоях усилились мессианистические и националистические настроения, делался упор на исключительности русского православия и русской идее. Открытие интеллектуальной элитой неизвестного ей ранее мира русской святости сообщило топосу «Святой Руси» известную глубину его уяснения коллективным сознанием: писатели и мыслители, посещавшие знаменитые русские монастыри – Соловки, Валаам, Саров, Оптинскую пустынь и другие, – широко передавали свое субъективное восприятие православного опыта. Тема соединения горнего и дольнего пропитала духовную атмосферу времени. В общественном сознании обнаружился сложный и эклектичный рисунок, в котором линии удивления, искреннего интереса, художественного осмысления и научного поиска переплелись с церковно-государственными идейными конструкциями, сливающимися благодатно-церковные и природно-исторические начала. Волна канонизаций на Западе в эпоху Контрреформации рассматривается, как правило, в качестве ответа католического Рима на протестантские доктрины. Именно тогда в католической церкви появляется масса новых святых (Карл Борромейский, Лойола, св. Тереза,

Роса из Лимы, Франциск Ксаверий, Станислав Костка, св. Алоизий и другие). Создается монументальный католический свод христианских святых – *Acta Sanctorum*, а также во множестве появляются гравюры с изображением канонизаций и сцен жития подвижников [Мал А. История канонизации католических святых. 1951. С. 96 - 103].

В истории канонизаций и культа русских святых выделяются два момента подъема.

Первый период совпадал с исходом средневековья, когда «взрыву» массового иконного дела на Московской Руси со второй половины XVI – начала XVII века предшествовала невиданная и неповторимая по масштабам волна канонизаций. В какие-то два-три года в русской церкви было канонизировано столько святых, сколько не было канонизировано во все предшествующие пять веков, начиная с момента принятия Русью христианства. Созванные митрополитом Макарием соборы 1547 и 1549 годов представляли собой, по замечанию исследователя, явление, «подобного которому мы не находим ни ранее, ни после, и не только в русской церкви, но и в церквях Востока и Запада». По замыслу митрополита Макария, эти соборы должны были собрать все памяти святых, которым до того времени «не было соборного пения, и уставити празднование им по прежеуложенному уставу св. отец».

Причем если раньше канонизации носили местный характер, то есть святой прославлялся преимущественно в той местности, где жил и где хранились его мощи, то новые канонизации получили преимущественно общецерковное значение, им придали собирательный характер в связи со стремлением ввести в литургический календарь всех известных русских чудотворцев. Они должны были стать достоянием всей русской церкви. Именно в этот период были установлены общецерковные празднования таким известным русским святым, как Пафнутий Боровский, Никон Радонежский, Савва Сторожевский, Михаил Клопский, Зосима и Савватий Соловецкие, Дионисий Глушицкий, Александр Свирский, Александр Невский и многие другие. Как до, так и после соборов, включая также Стоглав, велся самый широкий «обыск о новых чудотворцах»: отыскивались жития, каноны и чудеса святых, которые были необходимы как для канонизации, так и для новых моленных образов.

Вторая волна канонизаций приходится на царствование Николая II, при котором канонизации являли собой беспрецедентный для синодального периода русской церкви пример собирания и укрепления русской святости, то есть именно «собирательного образа благочестия», если воспользоваться определением Г. Флоровского макарьевских Четий Миней. Напомним, что синодальный период характеризовался значительно меньшим количеством актов канонизаций. Если от собора 1549 года до учреждения Синода было канонизировано 146 святых [Голубинский. История канонизации святых в русской церкви. СПб., 1903. С. 109, 159], то с 1721 года до восстановления патриаршества канонизировали как общецерковных только 10, а местночтимых – 15. При этом 5 общецерковных канонизаций было проведено при Николае II. Положение в небесном мире империи менялось в соответствии с ходом дел на земле.

Большое значение имела канонизация Серафима Саровского в июле 1903 г., который почитался в народе святым уже при своей подвижнической жизни. Новыми иконами св. Серафима, проникнутыми необычайной глубиной нисхождения, давался не только емкий образ святости, но и ответственный, как полагали, мистический источник единения нации и провиденциального сближения монархии и народа. Напомним, что канонизация святого происходила в присутствии императорской семьи и тысячного скопления мирян. С этого же момента его святость нередко воспринималась народным сознанием в соотнесении с небесным покровительством царствованию Николая II. В распространяемых среди народа пророчествах святого якобы говорилось, что «в начале царствования сего монарха будут несчастья и беды народные. Будет война неудачная. Настанет смута великая внутри государства, отец подымется на сына и брат на брата. Но вторая половина правления будет

светлая и жизнь государя долговременная» [Дневники Николая II. М., 1991. С. 689, прим. 55].

Наряду с Серафимом Саровским были канонизированы: в 1896 году (накануне коронации Николая II) – Феодосии Черниговский; в 1911 году – Иоасаф, епископ Белгородский; в 1913 году – священномученик патриарх Гермоген; в 1914 году – Питирим, епископ Томбовский; в 1916 году – митрополит Тобольский Иоанн. Тогда же обретаются мощи Исидора Юрьевского и 72 его учеников (1897), Анны Кашинской (1909) и других русских святых, которым составляются особые службы; во множестве пишутся их иконы. Одновременно (как и в XVI–XVII веках) учащаются в империи чудесные явления Богоматери. Так, в феврале 1915 года произошло чудесное явление Богоматери русскому войску в Августовских лесах и появилась новая икона небесного покровительства империи – «Моление Богоматери русского отряда перед поражением германцев в Августовских лесах». Также, 2 марта 1917 года (за 13 дней до отречения Николая II от престола) в селе Коломенском под Москвой произошло явление Богоматери Державной.

Вся эта волна канонизаций и явлений небесных сил сопрягалась с оптимистическим устройением земного пространства по модели «Святой Руси». Начиная с микромира – комнаты самого императора, это пространство, как и в былые времена московского «священного» быта, сакрализовалось, наполняясь иконами.

Их количество и подбор в комнате Николая II в Большом Кремлевском дворце говорят об особенностях набожности самого самодержца: его тяге к народной и «простой» вере и копировании благочестия царя Алексея Михайловича, в честь которого он назвал своего сына. В этой связи обращает на себя внимание книга архимандрита Леонида: «Святая Русь, или сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII века), обще и местно чтимых, изложены в таблицах, с картою России и планом Киевских пещер». Справочная книжка по русской агиографии, составил архимандрит Леонид. Издание графа СД. Шереметева. Из предисловия следовало, что цель составителя и издателя заключалась в том, чтобы настоящая книжка побудила местных читателей памяти святых составить Патерики по областям и городам.

Идеальный образ «Святой Руси» соотносился с утопической моделью русского самодержавия: между ними устанавливалась метафизическая связь. Явления небесных сил и волна канонизаций русских святых сопутствуют религиозному возрождению эпохи Николая II.

Согласно той же модели благочестия, иконописцы с титулом «поставщик двора Его Императорского Величества» (В.П. Гурьянов, М.И. Дикарев, Е.М. Епанечников и другие) явно соотносились с иконниками Оружейной палаты тишайшего московского царя. Роль иконописца в придворной культуре начала XX века значительно повысилась. Эта схема, как и карта, интересно накладывается на иллюстрацию внутреннего вида старообрядческой молельной нормы московского священного быта, сохраненные старообрядчеством, как бы отвечают тяге Николая II к простой и народной вере.

Как и в «золотой век» московского благочестия, иконы почти сплошь закрывали стены опочивальни Николая II. По изобразительному плану и его порядковым номерам их насчитывалось более 130. Отдельные сюжеты (например, избранные русские святые князья, св. Алексей, митрополит Московский, «Сергиево видение» и другие) встречаются несколько раз. В целом, преобладали образы Богоматери (Смоленской, Иверской, Феодоровской, Иерусалимской, Владимирской) и русских святых – московских митрополитов Алексия и Петра, избранных князей, Сергия Радонежского и Кирилла Белозерского, Василия Блаженного, Саввы Сторожевского и многих других, канонизированных преимущественно на макарьевских соборах XVI века.

В подборе святых, самом количестве икон и особенно в их «шпалерном» расположении своеобразно отразилось то особое внимание к иконе, которым была проникнута официальная

теократическая утопия Николая II, и которое легло в основу религиозно-философской концепции комитета. О традиции государственного покровительства иконописанию С.Д. Шереметев, назначенный председателем комитета, говорил на первом же его заседании. Шереметев более точно отвел эту роль царю Алексею Михайловичу: «Дело церковного благолепия издревле служило предметом особого и глубокого сочувствия православного русского народа и попечения его царственных вождей. Верховное покровительство, с особой силой проявившееся при царе Алексее Михайловиче, ныне возрождается на наших глазах в непосредственном покровительстве ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА учрежденному по ВЫСОЧАЙШЕЙ воле Комитету попечительства о русской иконописи».

За сухими и внешне малопримечательными параграфами Положения об учреждении комитета, стояли довольно сложные логики религиозного, научного и политического сознания, в которых узнавались родовые черты и стереотипы формирования официальной мифологемы XIX века. Антизападная славянофильская направленность, либерализм и просвещенный гуманизм, формула «самодержавие, православие, народность», прямая и косвенная связь академической науки с государственной мифологемой – все это замечается даже при беглом сопоставлении отчетов и докладов организаторов комитета с более ранними «открытиями» народной культуры и ремесленной суздальской иконы при Николае I, Александре II и Александре III.